ÉTUDES TRADITIONNELLES

48e Année Juillet-Août 1947 N° 261

ESPRIT ET INTELLECT

On nous a fait remarquer que, tandis qu'il est souvent affirmé que l'esprit n'est autre qu'*Atmâ*, il y a cependant des cas où ce même esprit paraît s'identifier seulement à *Buddhi* ; n'y a-t-il pas là quelque chose de contradictoire ? Il ne suffirait pas d'y voir une simple question de terminologie, car, s'il en était ainsi, on pourrait tout aussi bien ne pas s'arrêter là et accepter indistinctement les multiples sens plus ou moins vagues et abusifs donnés vulgairement au mot « esprit », alors que, au contraire, nous nous sommes toujours appliqué à les écarter soigneusement ; et l'insuffisance trop évidente des langues occidentales, en ce qui concerne l'expression des idées d'ordre métaphysique, ne doit certes pas empêcher de prendre toutes les précautions nécessaires pour éviter les confusions. Ce qui justifie ces deux emplois d'un même mot, c'est, disons-le tout de suite, la correspondance qui existe entre différents « niveaux » de réalité, et qui rend possible la transposition de certains termes d'un de ces niveaux à l'autre.

Le cas dont il s'agit est en somme comparable à celui du mot « essence », qui est aussi susceptible de s'appliquer de plusieurs façons différentes ; en tant qu'il est corrélatif de « substance », il désigne proprement, au point de vue de la manifestation universelle, *Purusha* envisagé par rapport à *Prakriti* ; mais il peut aussi être transposé au delà de cette

dualité, et il en est forcément ainsi lorsqu'on parle de l'« Essence divine », même si, comme il arrive le plus souvent en Occident, ceux qui emploient cette expression ne vont pas dans leur conception de la Divinité, au delà de l'Etre pur (1). De même, on peut parler de l'essence d'un être comme complémentaire de sa substance, mais on peut aussi désigner comme l'essence ce qui constitue la réalité ultime, immuable et inconditionnée de cet être ; et la raison en est que la première n'est en définitive rien d'autre que l'expression de la seconde à l'égard de la manifestation. Or, si l'on dit que l'esprit d'un être est la même chose que son essence, on peut aussi l'entendre dans l'un et l'autre de ces deux sens ; et, si l'on se place au point de vue de la réalité absolue, l'esprit ou l'essence n'est et ne peut être évidemment rien d'autre qu'*Atmâ*. Seulement, il faut bien remarquer qu'*Atmâ*, comprenant en soi et principiellement toute réalité, ne peut par là-même entrer en corrélation avec quoi que ce soit ; ainsi, dès lors qu'il s'agit des principes constitutifs d'un être dans ses états conditionnés, ce qu'on y envisage comme l'esprit, par exemple dans le ternaire « esprit, âme, corps », ne peut plus être l'*Atmâ* inconditionné, mais ce qui le représente en quelque sorte de la façon la plus directe dans la manifestation. Nous pourrions ajouter que ce n'est même plus l'essence corrélative de la substance, car, s'il est vrai que c'est par rapport à la manifestation que celle-ci doit être considérée, elle n'est cependant pas dans la manifestation même ; ce ne pourra donc être proprement que le premier et le plus élevé de tous les principes manifestés, c'est-à-dire *Buddhi*.

Il faut aussi, dès lors qu'on se place au point de vue d'un état de manifestation tel que l'état individuel humain, faire intervenir ici ce qu'on pourrait appeler une question de « perspective » : c'est ainsi que, lorsque nous parlons de l'universel en le distinguant de l'individuel, nous devons y comprendre

1. L'emploi du terme *Purushottama*, dans la tradition hindoue, implique précisément la même transposition par rapport à ce que désigne *Purusha* dans son sens le plus habituel.

non seulement le non-manifesté, mais aussi tout ce qui, dans la manifestation elle-même, est d'ordre supra-individuel, c'est-à-dire la manifestation informelle, à laquelle *Buddhi* appartient essentiellement. De même, l'individualité comme telle comprenant l'ensemble des éléments psychiques et corporels, nous ne pouvons désigner que comme spirituels les principes transcendants par rapport à cette individualité, ce qui est précisément encore le cas de *Buddhi* ou de l'intellect ; c'est pourquoi nous pouvons dire, comme nous l'avons fait souvent, que, pour nous, l'intellectualité pure et la spiritualité sont synonymes au fond ; et d'ailleurs l'intellect lui-même est aussi susceptible d'une transposition du genre de celles dont il a été question plus haut, puisqu'on n'éprouve en général aucune difficulté à parler de l'« Intellect divin ». Nous ferons encore remarquer à ce propos que, bien que les *gunas* soient inhérents à *Prakriti*, on ne peut regarder *sattwa* que comme une tendance spirituelle (ou, si l'on préfère, « spiritualisante »), parce qu'il est la tendance qui oriente l'être vers les états supérieurs ; c'est là, en somme, une conséquence de la même « perspective » qui fait apparaître les états supra-individuels comme des degrés intermédiaires entre l'état humain et l'état inconditionné, bien que, entre celui-ci et un état conditionné quelconque, fût-il le plus élevé de tous, il n'y ait réellement aucune commune mesure (1).

Ce sur quoi il convient d'insister tout particulièrement, c'est la nature essentiellement supra-individuelle de l'intellect pur ; c'est d'ailleurs seulement ce qui appartient à cet ordre qui peut vraiment être dit « transcendant », ce terme ne pouvant normalement s'appliquer qu'à ce qui est au delà du domaine individuel. L'intellect n'est donc jamais individualisé ; ceci correspond encore à ce qu'on peut exprimer, au point de vue plus spécial du monde corporel, en disant que

1. Cf. F. Schuon, *Des modes de la réalisation spirituelle*, dans le nº d'avril-mai 1947, p. 119, note 2.

quelles que puissent être les apparences, l'esprit n'est jamais réellement « incarné », ce qui est d'ailleurs également vrai dans toutes les acceptions où ce mot d'« esprit » peut être pris légitimement (1). Il résulte de là que la distinction qui existe entre l'esprit et les éléments d'ordre individuel est beaucoup plus profonde que toutes celles qu'on peut établir parmi ces derniers, et notamment entre les éléments psychiques et les éléments corporels, c'est-à-dire entre ceux qui appartiennent respectivement à la manifestation subtile et à la manifestation grossière, lesquelles ne sont en somme l'une et l'autre que des modalités de la manifestation formelle (2).

Ce n'est pas tout encore : non seulement *Buddhi*, en tant qu'elle est la première des productions de *Prakriti*, constitue le lien entre tous les états de manifestation, mais d'un autre côté, si l'on envisage les choses à partir de l'ordre principiel, elle apparaît comme le rayon lumineux directement émané du Soleil spirituel, qui est *Atmâ* lui-même ; on peut donc dire qu'elle est aussi la première manifestation d'*Atmâ* (3), quoiqu'il doive être bien entendu que, en soi, celui-ci ne pouvant être affecté ou modifié par aucune contingence demeure toujours non-manifesté (4). Or la lumière est essentiellement une et n'est pas d'une nature différente dans le Soleil et dans ses rayons, qui ne se distinguent de lui qu'en mode illusoire à l'égard du Soleil lui-même (bien que cette distinction n'en soit pas moins réelle pour l'œil qui perçoit ces rayons, et qui représente ici l'être situé dans la manifestation) (5) ; en raison de cette « connaturalité » essentielle,

1. On pourrait même dire que c'est là ce qui marque, d'une façon tout à fait générale, la distinction la plus nette et la plus importante entre ces acceptions et les sens illégitimes qui sont trop souvent attribués à ce même mot.

2. C'est aussi pourquoi, en toute rigueur, l'homme ne peut pas parler de « son esprit » comme il parle de « son âme » ou de « son corps », le possessif impliquant qu'il s'agit d'un élément appartenant proprement au « moi », c'est-à-dire d'ordre individuel. Dans la division ternaire des éléments de l'être l'individu comme tel est composé de l'âme et du corps, tandis que l'esprit (sans lequel il ne pourrait d'ailleurs exister en aucune façon) est transcendant par rapport à lui.

3. Cf. *La Grande Triade*, p. 80, note 2.

4. Il est, suivant la formule upanishadique, « Ce par quoi tout est manifesté, et qui n'est soi-même manifesté par rien ».

5. On sait que la lumière est le symbole traditionnel de la nature même de l'esprit ; nous avons fait remarquer ailleurs qu'on rencontre également, à cet égard, les expressions de « lumière spirituelle » et de « lumière intelligible », comme si elles étaient en quelque sorte synonymes, ce qui implique encore manifestement une assimilation entre l'esprit et l'intellect.

Buddhi n'est donc en définitive pas autre chose que l'expression même d'*Atmâ* dans la manifestation. Ce rayon lumineux qui relie tous les états entre eux est aussi représenté symboliquement comme le « souffle » par lequel ils subsistent, ce qui, on le remarquera, est strictement conforme au sens étymologique des mots désignant l'esprit (que ce soit le latin *spiritus* ou le grec *pneuma*) ; et, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en d'autres occasions, il est proprement le *sûtrâtmâ*, ce qui revient encore à dire qu'il est en réalité *Atmâ* même, ou, plus précisément, qu'il est l'apparence que prend *Atmâ* dès que, au lieu de ne considérer que le Principe suprême (qui serait alors représenté comme le Soleil contenant en lui-même tous ses rayons à l'état « indistingué »), on envisage aussi les états de manifestation, cette apparence n'étant d'ailleurs telle, en tant qu'elle semble donner au rayon une existence distincte de sa source, que du point de vue des êtres qui sont situés dans ces états, car il est évident que l'« extériorité » de ceux-ci par rapport au Principe ne peut être que purement illusoire.

La conclusion qui résulte immédiatement de là, c'est que, tant que l'être est, non pas seulement dans l'état humain, mais dans un état manifesté quelconque, individuel ou supra-individuel, il ne peut y avoir pour lui aucune différence effective entre l'esprit et l'intellect, ni par conséquent entre la spiritualité et l'intellectualité véritable. En d'autres termes, pour parvenir au but suprême et final, il n'y a d'autre voie pour cet être que le rayon même par lequel il est relié au Soleil spirituel ; quelle que soit la diversité apparente des voies existant au point de départ, elles doivent toutes s'unifier tôt ou tard dans cette seule voie « axiale » ; et, quand l'être aura suivi celle-ci jusqu'au bout, il « entrera dans son propre Soi », hors duquel il n a jamais été qu'illusoirement,

puisque ce « Soi », qu'on l'appelle analogiquement esprit, essence ou de quelque autre nom qu'on voudra, est identique à la réalité absolue en laquelle tout est contenu, c'est-à-dire à l'*Atmâ* suprême et inconditionné.

René Guénon.

MÂYÂ

M. A. K. Coomaraswamy a fait remarquer récemment (1) qu'il est préférable de traduire *Mâyâ* par « art » plutôt que par « illusion » comme on le fait le plus habituellement ; cette traduction correspond en effet à un point de vue qu'on pourrait dire plus principiel. « Celui qui produit la manifestation par le moyen de son « art » est l'Architecte divin, et le monde est son « œuvre d'art » ; comme tel, le monde n'est ni plus ni moins irréel que ne le sont nos propres œuvres d'art, qui, à cause de leur impermanence relative, sont aussi irréelles si on les compare à l'art qui « réside » dans l'artiste. « Le danger principal de l'emploi du mot « illusion », en effet, c'est qu'on risque trop souvent de le faire synonyme d' « irréalité » entendue d'une façon absolue, c'est-à-dire de considérer les choses qu'on dit illusoires comme n'étant qu'un néant pur et simple, alors qu'il s'agit seulement de degrés différents dans la réalité ; mais nous reviendrons plus loin sur ce point. Pour le moment, nous ajouterons à ce propos que la traduction assez fréquente de *Mâyâ* par « magie », qu'on a prétendu parfois appuyer sur une similitude verbale tout extérieure et qui ne résulte en fait d'aucune parenté étymologique, nous paraît fortement influencée par le préjugé occidental moderne qui veut que la magie n'ait que des effets purement imaginaires, dépourvus de toute réalité, ce qui revient encore à la même erreur. En tout cas, même pour ceux qui reconnaissent la réalité,

1. Compte rendu du livre posthume d'Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, dans la *Review of Religion*, nº de mars 1947.

dans leur ordre relatif, des phénomènes produits par la magie, il n'y a évidemment aucune raison d'attribuer aux productions de l' « art » divin un caractère spécialement « magique », non plus d'ailleurs que de restreindre de quelque autre façon la portée du symbolisme qui les assimile aux « œuvres d'art » entendues dans leur sens le plus général (1).

« *Mâyâ* est le « pouvoir » maternel (*Shakti*) par lequel agit l'Entendement divin » ; plus précisément encore, elle est *Kriyâ-Shakti*, c'est-à-dire l' « Activité divine » (en tant que celle-ci est distinguée de la « Volonté divine », qui est *Ichchhâ-Shakti*). Comme telle, elle est inhérente à *Brahma* même ou au Principe suprême ; elle se situe donc à un niveau incomparablement supérieur à celui de *Prakriti*, et, si celle-ci est aussi appelée *Mâyâ*, notamment dans le *Sânkhya*, c'est qu'elle n'est en réalité que le reflet de cette *Shakti* dans l'ordre « cosmologique » (2) ; on peut d'ailleurs remarquer ici l'application du sens inverse de l'analogie, la suprême Activité se reflétant dans la pure passivité, et la « toute-puissance » principielle dans la potentialité de la *materia prima*. De plus, *Mâyâ*, par là même qu'elle est l' « art » divin qui réside dans le Principe, s'identifie aussi à la « Sagesse », *Sophia*, entendue exactement dans le même sens que dans la tradition judéo-chrétienne ; et, comme telle, elle est la mère de l'*Avatâra* : elle l'est tout d'abord, quant à sa génération éternelle, en tant que *Shakti* du Principe, qui ne fait d'ailleurs qu'un avec le Principe lui-même dont elle n'est que l'aspect « maternel » (3) ; et elle l'est aussi, quant à sa naissance dans le monde manifesté, en tant que *Prakriti*, ce qui montre encore plus nettement la connexion existant entre ces deux aspects supérieur et inférieur de *Mâyâ* (4).

1. Il est bien entendu que ce sens doit être conforme à la conception traditionnelle de l'art, et non pas aux théories " esthétiques " des modernes.
2. Dans la terminologie occidentale, on pourrait dire ici qu'il ne faut pas confondre la *Natura naturans* avec la *Natura naturata*, bien que toutes deux soient désignées par le nom de *Natura*.
3. Krishna dit : " Bien que sans naissance,... Je nais de ma propre *Mâyâ* " (*Bhagavad Gîtâ*, IV, 6).
4. Cf. *La Grande Triade*, pp. 18-19 ; il doit être bien entendu à ce propos

Nous pouvons faire une autre remarque, se rattachant directement à ce qui vient d'être dit de l' « art » divin, en ce qui concerne la signification du « voile de *Mâyâ* » : celui-ci est avant tout le « tissu » dont est faite la manifestation universelle ; nous retrouvons donc là le symbolisme traditionnel du tissage dont nous avons parlé ailleurs (1), et, bien qu'on semble généralement ne pas s'en rendre compte, cette signification est indiquée très clairement dans certaines représentations, où sur ce voile sont figurés des êtres divers appartenant au monde manifesté. Ce n'est donc que secondairement que ce voile apparaît en même temps comme cachant ou enveloppant en quelque sorte le Principe, et cela parce que le déploiement de la manifestation dissimule en effet celui-ci à nos regards ; ce point de vue, qui est celui des êtres manifestés, est d'ailleurs encore inverse du point de vue principiel, car il fait apparaître la manifestation comme « extérieure » par rapport au Principe, tandis qu'elle ne peut en réalité lui être qu' « intérieure », puisque rien ne saurait exister d'une façon quelconque en dehors du Principe qui, par là même qu'il est infini, contient nécessairement toutes choses en soi.

Ceci nous ramène à la question de l'illusion : ce qui est proprement illusoire, c'est le point de vue qui fait considérer la manifestation comme extérieure au Principe ; et c'est en ce sens que l'illusion est aussi « ignorance » (*avidyâ*), c'est-à-dire précisément le contraire ou l'inverse de la « Sagesse » dont nous parlions plus haut ; c'est là, pourrait-on dire, l'autre face de *Mâyâ*, mais à la condition d'ajouter que cette face n'existe que comme conséquence de la façon erronée dont nous envisageons ses productions. Celles-ci sont véritablement autres que ce qu'elles nous semblent être, car elles expriment toutes quelque chose du Principe, comme toute œuvre d'art exprime quelque chose de son auteur, et c'est là ce qui fait toute leur réalité ; celle-ci n'est donc qu'une réalité dépendante et « participée », qui peut être dite nulle au regard de la réalité absolue du Principe (1), mais qui, en elle-même, n'en est pas moins une réalité. L'illusion peut donc, si l'on veut, être entendue en deux sens différents, soit comme une fausse apparence que les choses prennent par rapport à nous, soit comme une moindre réalité de ces choses même par rapport au Principe ; mais, dans l'un et l'autre cas, elle implique nécessairement un fondement réel, et, par conséquent, elle ne saurait jamais être en aucune façon assimilée à un pur néant.

RENÉ GUÉNON.

que la tradition chrétienne, n'envisageant pas distinctement l'aspect " maternel " dans le Principe même, ne peut, explicitement tout au moins, se placer, quant à sa conception de la *Theotokos*, qu'au second des deux points de vue que nous venons d'indiquer. — Comme le dit M. Coomaraswamy, " ce n'est pas par accident que le nom de la mère du Bouddha est *Mâyâ* " (de même que, chez les Grecs, *Maïa* est la mère d'Hermès) ; c'est là-dessus que repose aussi le rapprochement que certaines ont voulu faire entre ce nom de *Mâyâ* et celui de *Maria*.

1. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV.

1. M. Coomaraswamy rappelle à cet égard une parole de saint Augustin : " *Quo comparata nec pulchra, nec bona, nec sunt* " (*Confessions*, XI, 4).